

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 13 (2011) : 213 - 227
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

نظرية النظم في التحرير والتنوير

طاهر براهيمي
قسم اللغة العربية وآدابها المركز الجامعي غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

لما كان القرآن الكريم كتاب رسالة خاتمة، فيه من مكنون الغيب ودقائق التشريع وعجائب الله في خلقه ما فيه، اتّسم بثراء معانيه وتعدد مراميه، وتمدد مواضيعه وأهدافه، وشمول مقاصده وتشريعاته، واتساع ميدان مفاهيمه ومضامينه وموضوعاته، حيث صبّ في وعاء لغوي أودع فيه من المعاني أكثر مما تحتمله الألفاظ، وأبين ما يكون وأكمله، في أخصر ما تسمح به تراكيبه الجارية على قوانين العرب في فصاحتهم وبلاغتهم، والتي بلغت به مبلغا ساميا من أفانين الفصاحة والجمال والبيان، فعجز عن الإتيان بجزء يسير من مثله أساطين اللسان.

وقد بذل علماء اللغة والتفسير جهودا كبيرة لإبراز تلك القيم الجمالية للقرآن الكريم وإظهار مستويات تفوقه على كلام البشر، وبذل علماء الكلام جهودا أكبر لغرض تنزيهه عن الشبه والشذوذ والتناقض، ثم تلا هذا البحث «البحث عن المزية البديعة ضمن سؤال الإعجاز، كيف يكون النص القرآني متفوقا على النص البشري، بمقاييسه البلاغية نفسها، باعتبار نزوله حسب تقاليد العرب في الفصاحة والبيان»[1]، وضرورة التوجه نحو الخصوصية الذاتية للنص القرآني كونه دليلا على النبوة والوحدانية بدل الإيغال في غامض النحو والجوهر والعرض والجزء والطفرة وغيرها [2]، فذهب قوم من البلاغيين إلى أن الإعجاز في القرآن في ألفاظه ومقاطعه الصوتية، وفسّروا به بعض الإشكالات الكلامية كمسألة خلق القران، وتبناه أهل الاعتزال، وانجر عن هذا موقف بلاغي كلامي معارض وهو أن القرآن معجز بنظمه، وكان أول من وضع اصطلاح النظم هو الجاحظ كما قال شوقي ضيف حيث ذهب إلى أنه أول من وضع اصطلاح النظم وعلل به الإعجاز القرآني، وتمسك بهذا الرأي الأشاعرة[3] بعد ذلك[4] لتفسير مذهبهم في الكلام النفسي.

قال تمام حسان: « حين رأى عبد القاهر الجرجاني لغو المعتزلة[5] في خلق القرآن رجع وهو الأشعري المذهب إلى فكرة الكلام النفسي التي وردت عند الأشاعرة وفسّروا بها صفة الكلام المنسوبة إلى الذات العلية، ونسب عبد القاهر القرآن إلى الكلام النفسي ليتسنى له إثبات قدمه»[6] وقال أيضا: « ثم قادته فكرة الكلام النفسي ذاتها إلى فكرة النظم، وهو نظم المعاني في النفس، وبالوصول إلى هذا التصور للنظم أصبح على عبد القاهر أن يقدم تفسيرا لعملية إنتاج الكلام»[7]، وقال العمري: « فالحديث عن وضع المعاني في النفس واعتبار ذلك الوضع بما فيه الغرض من الكلام من معاني النحو (النظم) اجتهادا بذله الجرجاني لإخراج المقولة الكلامية الأشعرية حول الكلام النفسي من الغموض والتجريد بأن جعلها ملموسة قابلة للفحص... وصالحة للدخول في الوصف البلاغي للإعجاز وهو يرد بدلك تهمتين كبيرتين لصفتي الكلام النفسي والمعاني النفسية من طرف المعتزلة ومن يقول بقولهم » [8]

وهنا يجب الوقوف على نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى:

أن النظرية أسّست أساسا لخدمة وتأييد رأي كلامي معتبر، بل يعتبر رأي أهل السنة والجماعة والسواد الأعظم في ذلك العصر، فهي بهذا الاعتبار اكتسب قيمة علمية في مآلها، بالإضافة إلى قيمتها العلمية في نفسها وهو تفسيرُ أهم وجوه الإعجاز القرآني، وهنا تظهر أهمية علم البلاغة بالنسبة إلى المفسر، قال ابن عاشور: « ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم علم (دلائل الإعجاز)» [9].

وقال محمد بركات حمدي «ولم يكتف بعضُ الباحثين في دراسة الإعجاز القرآني بهذا القدر الذي يوجب الاهتمام بعلوم البلاغة ومعرفتها وذلك لفهم كتاب الله والوقوف على أسرار الإعجاز فيه، وإنما ذهبوا إلى أبعد من ذلك فجعلوا دراسة علوم البلاغة من مستلزمات عقيدة المسلم، بل من متممات العقيدة، فوضعوا المعرفة بعلوم البلاغة من الأهمية بمكان بحيث تأتي في المرتبة الثانية بعد معرفة الله سبحانه وتعالى وتوحيدِهِ»[10]. بل استدل البعض على إثبات وحدانية الله تعالى بالإعجاز البلاغي في قوله تعالى :

« أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (13) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (14) » هود، إذ جعل عجزهم عن الإتيان بمثله دليلا على أنه منه، ودليلا على وحدانيته وهذا أمر بيّن من الآيات [11]

النقطة الثانية:

بالرغم من أن هذه النظرية جاءت لتفسير الإعجاز القرآني وحملت في طياتها مسألة كلامية، تعتبر من عويصات مسائل علم الكلام، بل هي السبب في تسمية هذا العلم بعلم الكلام عند البعض، إلا أنه عيب على الكتاب الذي بثّت وقعّدت فيه النظرية قلة الشواهد القرآنية وكثرة الشواهد الشعرية والتباين بين محتوى الكتاب وعنوانه – دلائل الإعجاز –، قالت عائشة عبد الرحمن:« ...لكننا تختلف مع الجرجاني في أن تُلْتَمَسَ أسرار البيان العربي في شعر الشعراء، ونثر البلغاء ولا تلتمس في النص الأعلى الذي لا يمكن أن يصبح لنا ذوقُ العربية بمعزل عنه....فكيف يهون أن نتناول مباحث البلاغية بمعزل عن القرآن الكريم في كتاب يقدم هذه المباحث مدخلا لفهم النظم القرآني ودلائل إعجازه»[12]، ويبدوا أن الجرجاني لم يخالف عنوان كتابه "دلائل الإعجاز" أي الإشارات إلى الإعجاز أو الوسائل والركائز والأصول التي يقوم عليها ذلك الإعجاز« وذلك لأن العنوان من شقين: الأول في الدلائل وهي العلامات والوسائل والبدايات والأسس والركائز، ثم إضافة الدلائل إلى الإعجاز، وهو إعجاز القرآن ومعنى عنوان الكتاب أنه غير تفسير الإعجاز القرآني وإنما في وسائل هذا الإعجاز وفي طرائق فهمِه، وهذا ما جاء في الكتاب من قلة الشواهد القرآنية، وكثرةِ الحديث عن وسيلة فهم البيان القرآني التي من أُسُسِهَا الحديث عن الشعر والنحو...وفي الفصاحة والبلاغة وعلاقة النظم بالترتيب النحوي»[13]. وعلى كلا الاعتبارين فقد اكتملت النظرية في جانبها التطبيقي على يد الزمخشري في تفسيره الكشاف« حيث أن المتتبع لجهوده البلاغية فيه يجد أنه استمدها من بلاغة عبد القاهر وقواعده ملتمسا لها الشواهد من آي الذكر الحكيم ومضيفا إليها ما يظهر له من آراءٍ وتقسيمات وتفريعات»[14]، قال محمد بركات:« إن الزمخشري قد أكمل ما لم يكمله أستاذهُ عبد القاهر الجرجاني وهو تفسير القرآن بالوسيلة التي عرض إلى شرحها عبد القاهر، ولهذا يُعتَبَرُ عملُ الزمخشري دراسة تطبيقية لشرح عبد القاهر في الرسالة الشافية والدلائل والأسرار» [15]. وقال الصاوي الجويني: «إن أسس التربية الفنية التي اهتدى إليها

عبد القاهر الجرجاني قد أثمرت ثمرتهَا عند الزمخشري، فهو منذ مطلع تفسيره ينّبه إليها ويشير، بل يجعلُها عمدةَ تفسيِره الذي يفسَرُ به»[16]، وَيْعتَبِرَ أنِ إعجاز نظم القران هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر[17]، وقد مثل كلٌ من دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني، وتفسير الكشاف للزمخشري أهم مصادر تفسير التحرير والتنوير، أما دلائل الإعجاز فإننا نجد الشيخ ابن عاشور أفاد منه أكثر من أي كتاب آخر في البلاغة، لأنه مثّل عنده تراثا علميا عزيزا منذ صغره حيث تلقاه الشيخ على يد جده في دروسه بجامع الزيتونة وجعله بعد توليه مشيخة الجامع في برنامج الدراسة بالزيتونة وقام بشرحه بنفسه وقيّد عليه تقييدات مهمة ما تزال مخطوطة تحت اسم أمالي على دلائل الإعجاز، أما تفسير الكشاف فهو كذلك أكثر التفاسير ذكرا في التحرير والتنوير وجعله من أهم مصادره في التفسير مع جل الحواشي كحاشية الطيبي وحاشية القطب الرازي وحاشية القزويني وحاشية السعد التفتزاني وغيرها [18]، ويمكننا أن نقول بأن نظرية النظم في شكلها النظري (تأسيس الجرجاني) وفي شكلها التطبيقي (تطبيق الزمخشري) هي من أهم الأصول اللغوية للشيخ ابن عاشور فإن كان الزمخشري جعل النظرية عمدة في تفسيره فإن ابن عاشور وظفها كأصل من أصول تفسيره ولعل هذا راجع إلى سببين أساسيين هما:

الأول: هو الحس البلاغي الذي يشترك فيه كل من الجرجاني والزمخشري والطاهر ابن عاشور، والهم المشترك الذي جمع بينهم وهو البحث عن دقائق إعجاز القرآن من جهة البلاغة قال ابن عاشور« إن معاني القرآن ومقاصدَه ذاتُ أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته، مبيَّنة في آيات الأحكام، والآداب في آياتِها، والقصصُ في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر، وقد نحا كثيرٌ من المفسرين بعض تلك الأفنان، ولكن فنّا من فنون القرآن لا تخلوا عن دقائقِه ونكتِه آيةٌ من آياتِ القرآن وهو في دقائق البلاغة، هو الذي لم يخصُّه أحدٌ من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما أُلْهِمْتهُ بحسَبِ مبلغِ الفهْمِ وطاقة التَدَبُر»[19]، وقال أيضا: « وقد اهتممت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال» [20].

وقال أحد الباحثين:« وهو ينطلق في تفسير القرآن بتمهيد وعشر مقدمات لا تخلوا جميعُها من التفات إلى الإعجاز القرآني أو تنبيه عليه » [21].

والثاني: وهو ما اختص به ابن عاشور عن الزمخشري وهو التوافق المذهبي العقدي بينه وبين مؤسس النظرية، فالخلفية الأشعرية مشتركة، والشيخ ابن عاشور وإن تميز بالاستقلالية الفكرية، ورده أحيانا حتى على الأشاعرة في بعض المسائل مثل تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [22] والتي بدا فيها معتزليا أكثر منه أشعريا، فمال إلى أن الوزن في هذه الآية استعارة للجزاء على الأعمال، جزاءً لا غبن فيه، أي أنه جزاء على قدر العمل فالمقصورُ المعنى وليس آلتَه [23]، إلا أنّه في أصوله العامة أشعري المذهب قال المغراوي: «وأما عقيدة الأسماء والصفات فهو أشعري جلد وقد صرح بذلك في بعض الصفات»[24].

وقال ابن عاشور عن الكلام النفسي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[25]،« أما تكليمُ الله لبعض عباده من الملائكة أو البشر فهو إيجاد ما يَعْرِفُ منه الملك أو الرسول أن الله يأمر أو ينهى أو يُخْبِر، فالتكليم تعلق لصفة الكلام بالمخاطِب على جعل الكلام صفة مستقلة، أو تعلق العلم بإيصال المعلوم إلى المخاطَب أو تعلق الإرادة بإبلاغ المراد إلى المخاطَب...» ، ثم استدل بقول الأشاعرة إذ قالوا: "تكليم الله عبدهُ هو أن يخلق للعبد إدراكا من جهة السمع يتحصل له العلم بكلام الله دون حروف ولا أصوات" وقد ورد تمثيله بأن موسى سمع مثل الرعد علم منه مدلولَ الكلام النفسي، ثم أيد هذا الرأي ووافقه بقوله: « قلت: مثله النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن الله تعالي إذا قضى الأمرَ في السماء ضربت الملائكة بأجنحتِها خُضْعَانَا لقولهِ كأنه سلسلة على صَفْوان، فإذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربُّكم؟ قالوا للذي قال: "الحق وهو العلى الكبير"»[26]، فعلى هذا القول لا يلزم أن يكون المسموع للرسول أو الملك حروفا وأصواتا بل هو علم يحصل به من جهة سمعه تتصل بكلام الله، وهو تعلق من تعلقات صفة الكلام النفسي بالمكلم فيما لا يزال، فذلك التعلق حادث لا محالة كتعلق الإرادة. [27]

الإعجاز في نظم القرآن

إن الإعجاز القرآني في ضوء نظرية النظم ليس في الكلمة المفردة ولا في معاني

هذه الكلمات وليس في تركيب الحركات والسكنات ولا في المقاطع والفواصل، وليس في خفة الحروف ولا في تلاؤمها وليس في الاستعارات والكنايات[28] وإن كان كل هذا الذي ذكرنا من الأهمية بمكان في الدرس الإعجازي للنص القرآني، بل الإعجاز أن تتشكل هذه العوامل في قالب واحد وتنصهر في بوتقة واحدة تسمى النظم، فالذي أعجز العرب هو « مزايا ظهرتْ لهم في نظمهِ وخصائص صادفوها في سياقِ لفظهِ وبدائعُ راعتهم من مبادىءَ آيِهِ ومقاطِعها ومجاري ألفاظِها ومواقعها وفي مضربِ كلِّ مثلٍ ومساقِ كلِّ خبرٍ وصورةِ كلِّ عظةٍ وتنبيهٍ وإعلامٍ وتذكيرٍ وترغيبٍ وترهيبٍ ومع كلِّ حُجةٍ وبُرهانٍ وصفةٍ وتبيان. وبَهرهُم أنَّهم تأمَّلوهُ سورةً سورةً وعُشراً عُشراً وآيةً آيةً فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينُبو بها مكانُها ولفظةً يُنكرُ شأنُها أو يُرى أنَّ غيرَها أصلحُ هناك أو أشبهُ أو أحرى وأخلق. بل وجدُوا اتّساقاً بَهرَ العُقولَ وأعجزَ الجمهورَ ونظاماً والتئاماً وإتقاناً وإحكاماً لم يدعْ في نفسِ بليغٍ منهم – ولو حكَّ بيافوخِهِ السَّماء– موضعَ طمعٍ حتى خرسَتِ الألسنُ عن أن تدَّعيَ وتقولَ وخَلَدتِ القُرُوم فلم تملكْ أن تَصولَ»[29]

وقد توصّل الشيخ ابن عاشور إلى أن الإعجاز القرآني كامن في نظمه من خلال اقتران التحدي بشرط كمال السورة، ولم يكن بمقدارها من الآيات أو بمقدار أقصر سورة (3 آيات)، فقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُوَرَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[30] « إنما كان التحدي بسورة لأن من جملة وجوه الإعجاز أمورا لا تظهر خصائصها إلاّ بالنظر إلى كلام مستوف في غرض من الأغراض وإنما تنزل سُورُ القرآن في أغراض مقصورة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفواتح الكلام وخواتمه بحسَبِ الغرض واستيفاءِ الغرض المسوق له الكلام وصحة التقسيم ونكت الإجمال والتفصيل وأحكام الانتقال...وفصلُ الجملِ ووصلها...والإيجاز والإطناب ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم القرآن»[31]، ثم قال: « فلا جرم إن كان لنظم القرآن وحسنِ سَبْكه وإعجازِه يفوق قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي بجمله وتراكيبه وفصاحة ألفاظه»[32]، فإعجاز نظم القرآن هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر. [33]

علاقة نظرية النظم بالتفسير:

لا شك أن نظرية النظم تحوي مجموعة من القواعد الجزئية التي لها علاقة مباشرة بالمعنى أو التي تضيف إلى معاني القرآن فوائد تخدم المعنى الظاهر للآية كقاعدة (الجملة

الاسمية تدل على الثبات) وقاعدة (الجملة الفعلية تدل على التجدد والحركة)، فالعدول عن الفعلية إلى الاسمية يوحي إلى دلالة معينة كقوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[34] ومثال ذلك في التحرير والتنوير تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ منْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بَالمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[35]، قال:« إتباع وأداء مصدران وقعا عِوَضًا عن فعلَين، والتقدير "فليتبع إتباعا وليؤد أداء" فعدل عن أن يَنْصِبَ على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية»[36].

وقال عند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَجِهم﴾[37] «قرأه نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر وأبو بكر عن عاصم ويعقوب وخلف برفع وصية على الابتداء محولا عن المفعول المطلق، وأصله وصيةً بالنصب بدلا من فعله، فحُوِّلَ إلى الرفع لقصد الدوام كقوله حمدٌ وشكرٌ وصبرٌ جميل»[38]، وعند تفسيره لقوله تعالى ﴿ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اَللَّهَ عَلَى كُلِّ شيء قَدِيرٌ﴾[39] «قرأ الجمهور أعلم بهمزه قطع على أنه مضارع عَلِمَ، فيكون جواب الذي مر على قرية قولَه "فانظر إلى طعامك"، وجاء بالمضارع ليدل على ما في كلام هذا النبي من الدلالة علي تجدد علمه بذلك، لأنه علمَهُ مِنْ قَبل وتجدَّد علْمُه إياه»[40]

قال عبد القاهر الجرجاني بعد أن فرق بين خبر لا تتمُ الفائدةُ دونَه، وخبر ليس بجزء من الجملة ولكنه زيادة في خبرٍ آخر سابق له، «وإذا قد عرفت هذا الفرق، فالذي يليه من فروقْ هو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم وبينه إذا كان بالفعل وهو فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه، وبيانه أن موضوع الاسم على أن يَثْبُتَ به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تَجَدُّدَهُ شيئا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضى تجدد المعنى المُثَبَتِ به شيئا بعد شيء...» [41].

إذن فنظرية النظم تحتوى مجموعة من القواعد يمكن إدراجها ضمن قواعد التفسير، ومجموع تلك القواعد شكل نظرية متكاملة ومتماسكة ترقى أن تكون أصلا من أصول التفسير، خاصة عند من جعل هدفه من التفسير البحث عن صور الإعجاز ومظاهره كما هو الحال بالنسبة إلى الشيخ ابن عاشور.

صور من النظرية في التحرير والتنوير

الجملة الفعلية تدل على التجدد: ومثاله قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ اَلْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَسِطٌ﴾[42]، قال الشيخ:« والإتيان بالمضارع للدلالة على التجدد بحسب

الزمن المحكي ولا يلزم أن يكونوا كذلِكَ حين نزول الآية»[43]

الجملة الاسمية تدل على الثبات: عند قوله تعالي: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي اَلْحَجِّ﴾[44]، قال ابن عاشور: «قرأ الجمهور بفتح أواخر الكلمات الثلاث المنفية بلا على اعتبار لا نافية للجنس نصا، وقرأ ابن كثير وأبو عمر برفع رفث وفسوق على أن لا أُخْتَ ليس نافية للجنس غير نص، وقرأ ولا جدالَ بفتح اللام على اعتبار لا نافية للجنس نصا وعلى أنه عَطفَ جملة على جملة، فرُوي عن أبي عمر أنه قال: الرفع بمعنى لا يكون رفثٌ ولا فسوقٌ بمعنى أنَّ خبرَ لاَ مَحْذُوفْ وأنَّ المصدرين نائبان عن فعلهما وأنهما رفعا لقصد الدلالة على الثبات مثل رفع الحمد لله، وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفي»[45] وعن ﴿ اَلْحَمْدُ للهِ﴾[46] قال :«الحمد مرفوع بالابتداء في جميع القراءات المروية، وقوله (لله) خبره، فلام لله متعلق بالسكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبرَ بها، وهو هنا من المصادر التي أتت بدلا عن أفعالهما في معنى الإخبار فأصلُه النصب على المفعولية المطلقة على أنه بدل من فعله وتقديرُ الكلام "نحمد حمدا لله"[47] ثم قال: «ومن شأن بلغاء العرب أنهم لا يعدلون عن الأصل إلا وهم يرمُون إلى غرضٍ عدلوا لأجله، والعدول عن النصب هنا إلى الرفع ليتأتى لهم الدلالة على الدوام والثبات بمصير الجملة الاسمية، والدلالة على العموم المستفادة في المقام من ال الجنسية، والدلالة على الاهتمام المستفاد من التقديم»[48].

الزيادة في المبنى زيادة في المعنى: قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾[49] قال الشيخ: « والتحقت هاءُ التأنيث بوصفِ مرضعةٍ للدلالةِ على تقريبِ الوصفِ من معني الفعل فإن الفعل الذي لا يوصفُ بحدَثهِ غير المرأة تلحقُه علامَةُ التأنيثِ لِيُفَادَ بِهذَا التقريب أنها في حالة التلبس بالإرضاع، كما يقال هي ترضع، ولولا هذه النكتة لكان مقتضى الظاهر أن يقالَ كلّ مرضعٍ، لأن هذا الوصف من خصائص الأنثى، فلا يحتاج معه إلى الهاء التي أصل وضِعها للفرق بين المؤنث والمذكر خيفة أللبس، وهذا من دقائق مسائل نحاة الكوفة، وقد تلقاها الجميع بالقبول»[50].

➢ العدل الزمني:

أ. العدول عن المستقبل إلى الماضي

﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَمَن فِي ٱلأَرْضِ﴾[51]، قال ابن

عاشور:« وجيء بصيغة الماضي في قوله ففزع مع أن النفخ مستقَبل للإشعار بتحقيقِ الفَزِعِ وأنَّهُ واقٌع لا محالة كقوله:﴿أَتَى أَمْرُ ٱللهِ﴾[52]، لأن المُضي يستلزم التحقُقْ فصيغةُ الماضي كناية عن التحقُّق وقرينة الاستقبال ظاهرة من المضارعِ في قوله يُنفخ»[53].

ب. العدول عن الماضي إلى المضارع

قال تعالى:﴿فَرِيقًا كَذَّبُواْ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾[54]، فلم يقل فريقا قتلوا. قال ابن عاشور:«...وجيء في قوله يقتلون بصيغة المضارع لحكايةِ الحالِ الماضية لاستحضار تلك الحالة الفظيعة إبلاغا في التعجيب من شناعة فاعِليها»[55].

- التكرار

ومثاله قوله تعالى:﴿أُوَلَئِكَ عَلَى هُدَى مِن رَّبِهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[56]، قال ابن عاشور عن التكرار في لفظ أولئك:« مرجع الإشارة الثانية عينُ مرجع الأولى ووجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأثرتين جديرة بالاعتناء والتنويه فلا تذكر إحداهما تبعا للأخرى بل تُخَصُّ بجملة وإشارة خاصة ليكون اشتهَارُهَا بذلك اشتهار بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين»[57]. وعند قوله تعالى: ﴿ فَكُبْكِبُوا﴾[58]، قال:« ومعنى كبكبوا..كُبوا فيها كبا بعد كبّ، فإنَّ كبكبوا مضاعَفُ كُبوا بالتكرير، وتكرير اللفظ مفيدٌ تكريرَ المعنى مثل كَفكَفَ الدمْعَ، نظيره في الأسماء جيش لَمْلَمٌ أي كثير مبالغة في اللم، وذلك لأن له فعلا مرادفا له مشتملا على حروفه ولا تضعف في مرادفه لأجل الدلالة على الزيادة في معنى الفعل»[59]، وفي قوله تعالى:﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾...﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾...﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ﴾[60].

قال الشيخ: «وحصل من تكرير معظم الكلمات تأكيدُ للحكمِ ليترتب عليه قولهُ (ليلا يكون للناس عليكم حجة) وقد تكرر الأمر باستقبال الكعبة ثلاث مرات، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين مرتين، وتكرر أنه الحق ثلاث مرات، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات...والقصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة، والتحذير من تطرق التساهل في ذلك تقريرا للحق في نفوس المسلمين، وزيادةً في الرد على المنكرين»[61].

- التقديم والتأخير

قال عبد القاهر الجرجاني:« هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، يزال يفتر لك عن بديعة ويفضي بك إلى لطيفة...»[62]،

وقال: وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفى أن يقال انه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية ولما كان أهم ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهونوا الخطب فيه»[63]، وقد اعتنى به الشيخ ابن عاشور أيما عناية فذكر جميع أنواعه ومظاهره نقتصر على ذكر بعضها للتمثيل:

1. تقديم الخبر على المبتدأ

قال تعالى:﴿وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّا نِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللهِ﴾[64] فقال ابن عاشور:« ونظم جملة وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم على هذا النظم دون أن يقال: وظنوا أن حصونهم مانعتهم، ليكون الابتداء بضميرهم أنه سيعقبه إسناد (مانعتهم) إليه فيكون الابتداء بضميرهم مشيرا إلى اغترارهم بأنفسهم أنهم في عزة وَمَنعَة وأن منعةَ حُصُونِهم هي من شؤون عِزَّتِهِم، وفي تقديم (مانعتُهُم) وهو وصف على (حصوُنُهم) وهو اسم والاسم بحسب الظاهر أولى بأن يُجْعَلَ في مرتبة المبتدأ ويُجْعَل الوصف خبر عنه، فعدل عن ذلك إشارة إلى أهمية منعة الحصون عند ظنهم فهي بحل التقديم في استحضار ظنهم...»[65].

2. تقديم المفعول به بعد الاستفهام

قال الجرجاني «تقديم الاسم المفعول (بعد استفهام) تقضي أن يكون الإنكارُ في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يوقع به مثل ذلك الفعل»[66] قال ابن عاشور عند تفسر لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اَللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ اْلسَّمَوَاتِ وَاَلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[67]، «...والاستفهام للإنكار[68]، وقدم المفعول الأول (أتخذ) على الفعل وفاعله، ليكون مواليا للاستفهام لأنه المقصود بالإنكار، لا مطلق اتخاذ الولي وشأن همزة الاستفهام بجميع استعمالاته أن يليها جزءُ الجملة المستفهم عنه كالمنكر هنا، فالتقديم للاهتمام به، وهو من جزئيات العناية التي قال فيها عبد القاهر أن لا بد من بيان وجه العناية، وليس مفيدا للتخصيص في مثل هذا الظهور أن داعي التقديم هو تعيين المراد بالاستفهام فلا يتعين أن يكون الغرض غير ذلك، فمن جعل التقديم هنا مفيدا للاختصاص أي انحصار إنكار اتخاذ الولي في غير الله كما مال إليه بعض شرّاح الكشاف: بل الحق أن التقديم هنا ليس إلا للاهتمام بشأن المقدم ليلي أداة الاستفهام فيعلم أن محل الإنكار هو اتخاذ غير

الله وليا، أما ما زاد على ذلك فلا التفات إليه من المتكلم»[69].

وتمام النص فيه تعليله لسبب اختصارهم معنى التخصيص وترجيح رأيه عن رأيهم، كما يدل هذا النص على تأصيلات الشيخ لقواعد التقديم والتأخير وأنواعها وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَقَالُوٓاْ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾[70] القمر 24، في تقديم بشرا (المفعول به) بعد الاستفهام

3. تقديم المسند إليه على الخير الفعلي المنفي

قال تعالي: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[71]، قال الشيخ عند تفسيرها:« الفاء في (فهم لا يؤمنون) عطفت صلة على صلة أفادت أن الجملة الثانية من الصلة، وأنها تمام الصلة المقصود للإيماء أي الذين كفروا من قبل الإسلام فاستمر كفرهم فهم لا يؤمنون بعد سماع دعوة الإسلام»[72] ثم تكلم عن إتيان صلة (فهم لا يؤمنون) بأنها اسمية لمعنى الثبات على الكفر وعدم رجاء إيمانهم، ثم قال:« فان تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي المنفى مع علام إيلاءِ المسند إليه حرف النفي لقصد إفادة تقوية نفى الإيمان عنهم، أي الذين ينتفي الإيمان منهم في المستقبل انتفاء قويا، فهم بُعداء عنه أشد الابتعاد، وليس التقديم هنا مفيدا للتخصص، لأن التخصيص لا أثر له في الصلة، ولأن الأكثر في تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي المنفي إذا لم يقع المسند إليه عقب حرف النفي أن لا يفيد تقديمه إلا التقوي دون التخصيص وذلك الأكثر في القران » [73] وجل المباحث التي بنى عليها الجرجاني نظريته موجودة في التحرير والتنوير تطبيقا لها وزيادة تأصيل وتقعيد، كما هو واضح من النص السابق ولو أننا استقصيناها لطال البحث وهو لا يسعها.

وبعد هذا العرض للنظرية في التحرير والتنوير يمكننا أن نخلص إلى النقاط التالية

*** إذا كان عبد القاهر الجرجاني استطاع أن يسهم بالكثير في سبيل إرساء قواعد نظرية النظم، ومدّها بأدوات إجرائية كفيلة بأن تفكّ شفرات النصوص المختلفة شعرية كانت أم نثرية، فإن ابن عاشور استطاع أن ينزّل تلك القواعد على النص القرآني الرحب، وأن يفك تلك الشفرات النصيّة الكامنة في آيات الكتاب وسوره.**

*** إنّ المشروع البلاغي الذي قدمه الجرجاني ليس مشروعا بلاغيا فحسب بل هو**

أيضا مشروع فكري كلامي، وهو حال أغلب المشاريع اللغوية والبلاغية والنقدية وبعض القواعد النحوية ويتبدّى هذا جليا للدارس الذي يركّز انتباهه على المباحث الخلافية في الدرس البلاغي والنحوي .

*** تشكّل قواعد نظرية النظم مجتمعة أصلا من أصول التفسير، يجب على المفسّر استحضارها أثناء الممارسة التفسيرية لما لها من دقة وقدرة على تحليل النصوص.**

*** إنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور التزم بقواعد نظرية النظم التزاما كليّا، ويكون تطبيقها في التحرير والتنوير انسجاما مع اتجاهه الفكري ووفاءً لما قرّره الشيخ من أهداف في تفسيره، والتي كان من أبرزها البحث عن دقائق الإعجاز ونكته.**

الهوامش

1. محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 28.
2. نفسه ص 319 و. ص 160.
3. فرقة الأشاعرة تنسب إلى أبي الحسن عي بن إسماعيل الأشعري، وقال ابن حزم: أنه منتسب إلى أبي موسى الأشعري الصحابي، والذي كان يقول بقوله في مسألة الصفات، وأدرج ابن حزم الأشاعرة ضمن فرقة الصفاتية، أي المثبتين للصفات، إلا أن إثباتهم إما مع التفويض أو التأويل، أنظر الشهرستاني: الملل والنحل، حققه أبو عبد الله سعيد المندوه ج1 ص 66–75.
4. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، مصر دار المعارف، ط8، سنة 1990، ص161.
5. فرقة المعتزلة من الفرق الكلامية التي لها أثر كبير في العلوم العربية والإسلامية وسمّوا معتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن البصري عندما خالفوه في مسألة الحكم على عصاه المؤمنين فجعلوه في منزلة بين المنزلتين، ثم أضافوا أربعة أصول أخرى فعرفت بالأصول الخمسة، ورأس المعتزلة واصل ابن عطاء أنظر محمود البشبيشي، الفرق الإسلامية، ص 15، 25.
6. تمام حسان: الأصول (دراسة ابستمولوحيا للفكر اللغوي عن العرب) لبنان، عالم الكتب، 1420 هـ، سنة 2000م ص 276.
7. تمام حسان: نفس المرجع ص 276.
8. محمد العمري: مرجع سابق ص 324.
9. التحرير والتنوير: ج1 ص 19.
10. محمد بركات حمدي: معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني: الأردن، دار الفكر، ط1، 1405هـ– 1984م ص88.
11. إعجاز القرآن : أبو بكر الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، مصر، ص 23
12. بنت الشاطئ: الإعجاز البياني ومسائل نافع بن الأزرق ص 124.
13. محمد بركات: مرجع سابق ص 17.
14. عبد العزيز عتيق: في تاريخ البلاغة العربي، لبنان، دار النهضة العربية ص 263.
15. محمد بركات: مرجع سابق ص 24.
16. مصطفى الصاوي الجويني: منهج الزمخشري في التفسير وبيان إعجازه، مصر، دار المعارف، ط3 سنة 1984م، ص216.
17. مرتضى آية الله زادة الشيرازي: الزمخشري لغويا ومفسرا بتقديم حسين نصار، مصر دار الثقافة، سنة 1997، ص 204. وانظر الكشاف للزمخشري، ص 655.
18. أنظر: أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور، تأليف مشرف بن أحمد الزهراني، ص163،164.و ص 129، 134، 136، 137.
19. التحرير والتنوير: ج1 ص 8.
20. التحرير والتنوير: ج1 ص 8.
21. محمد مهدي العروسي: أثر نظرية الإعجاز القرآني في تجديد التفسير – ابن عاشور، نموذجا– ضمن سلسلة آفاق إسلامية (11) (إسهام تونس في تجديد الفكر الديني في العصر الحديث) ص 149.

22. الأعراف 8.

23. أنظر التحرير والتنوير: ج8 ص 29–30، ومقال: حمودة السعفي: موقف الشيخ ابن عاشور من الأشعرية، سلسلة أفاق إسلامية (9)، (محمد الطاهر ابن عاشور وإسهامه في تجديد الفكر الديني) ص103–124.

24. محمد المغراوي: المفسرون بين التأويل والإثبات، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ – 2000م، ج3 ص 1403.

25. النساء 164.

26. التحرير والتنوير: ج6 ص 35–39.

27. التحرير والتنوير: ج6 ص 35–39.

28. حاتم صالح الضامن: الإعجاز القرآني ونظرية النظم، ضمن بحوث المؤتمر الأول للإعجاز القرآني، بغداد 1990 ص 130.

29. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحّح أصله محمد محمود الركزي الشنقيطي وعلق عليه محمد رشيد رضا لبنان، دار المعرفة، ط2، 1413 هـ – 1998 م، ص 49

30. البقرة 23.

31. التحرير والتنوير: ج1 ص 337.

32. التحرير والتنوير: ج1 ص 337.

33. مرتضى آية الله زادة: مرجع سابق، ص204.

34. النحل 96.

35. البقرة 178.

36. التحرير والتنوير: ج2 ص 141.

37. البقرة 240 .

38. التحرير والتنوير: ج2 ص 472.

39. البقرة 259

40. التحرير والتنوير: ج2 ص 38.

41. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 123.

42. الكهف 18.

43. التحرير والتنوير: ج15 ص 281.

44. البقرة 197.

45. التحرير والتنوير: ج2 ص 233.

46. الفاتحة 1.

47. التحرير والتنوير: ج1 ص 157.

48. التحرير والتنوير: ج1 ص 157.

49. الحج 2.

50. التحرير والتنوير: ج18 ص 185.

51. النمل 87.
52. النحل 01.
53. التحرير والتنوير: ج20 ص 46.
54. المائدة 70.
55. التحرير والتنوير: ج6 ص 275.
56. البقرة 05.
57. التحرير والتنوير: ج1 ص 246.
58. الشعراء 94.
59. التحرير والتنوير: ج19ص 152.
60. البقرة 149–150.
61. التحرير والتنوير: ج2 ص 45.
62. الجرجاني: مرجع سابق ص 148.
63. نفسه ص 149.
64. الحشر 03.
65. التحرير والتنوير: ج28 ص 69–70.
66. الجرجاني: مرجع سابق ص 158.
67. الأنعام 14.
68. أغراض الاستفهام في القرآن كلها ليست على حقيقية الاستفهام، قال: ابن خالوية: " وكل لفظ استفهام ورد في كتاب الله عز وجل فلا يخرج من ستة أوجه إما أن يكون توبيخا أو تقريرا أو تعجبا أو تسوية أو إيجابا أو أمر، فأما استفهام صريح فلا يقع من الله تعالى في القرآن الكريم لأن المستفهم مستعلم ما ليس عنده والله عالم بالأشياء قبل كونها" انظر ابن خالوية: الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم ص 24.
69. التحرير والتنوير: ج7ص 157. والتحرير والتنوير: ج27 ص 196.
70. القمر 24
71. الأنفال 22.
72. التحرير والتنوير: ج10ص 47.
73. التحرير والتنوير: ج10ص 47.